

Mesdames et Messieurs,

Tout lecteur qui a tâché un jour de trouver à la fréquentation d'Hérodote des réponses à ses questions se souvient du caractère hautement périlleux de l'exercice. Ainsi est-ce le cas du chapitre 132 de Clio, où le natif d'Halicarnasse, entreprenant de décrire les coutumes religieuses des Perses, commence par asséner que ces derniers sacrifient sans élever d'autel, sans allumer de feu et sans faire de libation. Pour le spécialiste de l'étude des croyances religieuses mazdéennes, cette affirmation, révoltante en première lecture, doit être nuancée et comprise comme l'effort que fait l'auteur de se rendre intelligible par la mise en exergue du contraste entre ce qu'il voit ou entend dire et ce qu'il connaît.

Il est impossible d'accomplir un sacrifice mazdéen sans feu et sans libation. Hérodote n'a d'ailleurs pas pu vouloir dire que le feu est absent d'une cérémonie religieuse d'époque achéménide, puisqu'il envisage, quelques lignes plus loin, la cuisson des viandes de la victime sacrificielle immolée. Aussi diverses objections paraissent-elles plausibles : Hérodote aurait voulu dire qu'il n'existe pas d'autel bâti et fixe, et qu'on ne recourt pas à du vin pour la libation.

Quoi qu'il en soit, c'est dans cet épineux chapitre qu'apparaît aussi l'information selon laquelle la présentation des viandes cuisinées va de pair avec l'intervention d'un mage qui « chante une théogonie ». Ne fût-ce qu'en raison des difficultés inhérentes à ce passage, les exégètes des textes religieux iraniens, dont le principal est l'Avesta, se sont toujours montrés très réservés quant à la vraisemblance de cette donnée, qui pose un problème grave. En effet, Hérodote, dont rien ne permet de penser qu'il pouvait comprendre de l'avestique à l'audition, se montre instruit non seulement de l'existence d'un texte, mais aussi de sa signification, je veux dire de l'interprétation qu'il convient d'en donner. En mentionnant, dans son langage, le contenu thématique de la récitation, il nous dit aussi que l'habillage verbal revêtant l'acte sacrificiel revient à placer ce dernier sur une scène évoquant symboliquement les origines du monde.

Depuis quelques années, un nombre croissant de spécialistes se montre enclin à poser le caractère plausible de la remarque d'Hérodote. Je voudrais argumenter aujourd'hui l'hypothèse du caractère indo-iranien hérité de cette dimension cosmogonique des cérémonies religieuses.

Pour planter le décor, je commencerai par dire quelques mots du cadre matériel d'un sacrifice public de base dans le monde indo-iranien archaïque. En disant qu'il est public, je précise qu'il dépasse le cadre d'un foyer familial, c'est l'évidence, mais cela signifie aussi que le sacrifiant ne peut procéder seul, et qu'il doit engager l'équipe de prêtres qui accomplira le culte pour lui : Hérodote était visiblement conscient de l'existence, à échelle mazdéenne, d'un mécanisme qui figurait par ailleurs parmi les fondamentaux intangibles du droit brahmanique. En le qualifiant également de basique, je veux seulement dire que le rite est accessible à tout homme mûr de condition matérielle moyenne, sans prendre en compte les fastueuses cérémonies réservées à la condition royale.

Pour la clarté de mon propos, il est préférable que je commence par caractériser la réalité indienne, parce qu'elle présente l'avantage de reposer sur une grande abondance d'informations énoncées dès l'Antiquité, puis transmises par tradition orale. Cet ensemble de textes est celui qui porte le nom de Védas, de préférence au pluriel, pour bien mettre en exergue le fait que nous sommes en présence d'une pluralité de textes religieux reflétant une importante diversité d'écoles sacerdotales. Se dégage de cette manière une vue d'ensemble plus cohérente qui, comme nous verrons, fait défaut du côté iranien.

Le sacrifice védique est en grande partie le témoin d'un développement culturel préhistorique antérieur à la sédentarisation définitive de la société qui s'y reconnaissait. Ainsi n'existe-t-il aucun lieu prédéfini pour son organisation : le monde indo-iranien ancien ignorait la notion de temple. Le sacrifiant devait solliciter du chef de sa communauté le droit de sacrifier, c'est-à-dire celui d'occuper l'espace nécessaire pour ce faire. Cette aire sacrificielle sera temporaire. Tout ce qui y sera fabriqué, installé ou érigé pour les besoins du culte sera détruit par le feu à la fin de la cérémonie, à la notable exception du poteau auquel aura été attaché le bétail immolé.

Le terrain choisi est aménagé. On y tracera successivement les limites de différentes surfaces correspondant aux étapes du rite. Ces surfaces accueillent diverses huttes et sont jonchées de bouquets d'herbe fraîchement coupée. Surtout, on installe plusieurs foyers, bâtis grâce à des briques d'argile. Le feu est par excellence l'expression de la présence des dieux sur l'aire sacrificielle, et l'intermédiaire entre ces derniers et les humains : c'est en lui que l'on verse ou

cuit les multiples offrandes destinées aux hôtes célestes du banquet. Ces offrandes seront de divers types. On recourra au répertoire complet des produits lactés. On préparera des brouets, gruaux et gâteaux de céréales : c'est l'orge qui occupait originellement la première place. Faut-il le dire, un sacrifice réellement solennel passera par la mise à mort de bétail sacrificiel, caprin et bovin. Enfin, au cœur des représentations indo-iraniennes se trouve la préparation de la liqueur sacrée que l'on nomme *soma* « pressurage ». Il s'agit d'extraire des tiges d'une plante montagnarde un suc que l'on filtrera et mélangera à du lait avant de le partager avec les dieux. C'est qu'en effet le banquet sacrificiel est par excellence le simulacre de la commensalité réunissant à un même repas les habitants du ciel et le genre humain. Ainsi la participation de ce dernier à la défense de l'ordre naturel harmonieux, perceptible sous le ciel diurne, est-elle concrétisée. C'est aussi une façon de dire l'espoir que, après la vie physique, cette commensalité est définitivement établie au ciel.

Ce cadre posé, le rite ne va pas seulement consister à proclamer que l'on fait des offrandes aux dieux pour consolider leur puissance. Bien davantage, il va développer un récit, donner à voir, sous une forme revêtue d'un caractère dramaturgique, une scène qui mérite d'être appelée représentation, dans tous les sens du mot. Il est équitable que le rôle principal soit tenu par le sacrificiant, celui qui engage tous les frais nécessaires à la réalisation de la cérémonie, notamment la rétribution des équipes de prêtres. Comprendons-nous sur le mot « rôle » : le sacrifice est bien une opération religieuse, c'est-à-dire qu'elle est réputée efficace. Elle ne se borne pas à mimer. Le sacrificiant s'apprête à vivre une transformation véritable. Dans quel cadre ?

Apparemment, tout repose sur l'affirmation centrale selon laquelle le sacrifice reproduit l'acte cosmogonique qui vit le dieu créateur nommé Prajāpati s'immoler lui-même pour produire hors des différentes parties de son corps l'ensemble des composantes fondamentales du monde réel. Parce qu'il était seul au monde mais souhaitait créer, Prajāpati se comporta en première victime sacrificielle. Le monde physique résulta ainsi du dépeçage et du démembrement du dieu. Ceci revient à dire que la mort apparaissait initialement comme le terme ultime, l'issue sans espoir du processus création. Pour que tel ne fût pas le cas, les créatures, divinités secondaires et représentants du genre humain, trouvèrent une parade, la continuation du sacrifice. L'exécution de ce dernier consiste à rassembler sur l'espace de l'aire sacrificielle l'ensemble des composantes de Prajāpati pour rendre la vie à ce dernier par le biais de l'efficacité magique des offrandes

cultuelles. C'est de cette manière que Prajāpati est régénéré et que les cycles de la vie s'enchaînent sans fin, repoussant par la même occasion la puissance des forces de la mort. Il suffit à peine de décrire ce mécanisme pour exposer implicitement les liens qu'il entretient avec les convictions relatives à la réincarnation.

Aussi cohérente soit-elle, cette doctrine ne peut pourtant pas rendre compte de l'ensemble des opérations cultuelles et, surtout, elle n'explique pas tous les éléments symboliques sous-tendant l'accomplissement des rites. Tout se passe au contraire comme si la mythologie de Prajāpati était greffée à autre chose, qui paraît plus ancien parce que lié au contenu des plus vieux hymnes du Rigvéda. Cet autre chose se laisse appréhender comme une autre doctrine, plus étroitement préoccupée de la définition des particularités de la condition humaine, d'une part, indissolublement articulée autour de la figure du dieu Indra, d'autre part.

La lecture des hymnes du Rigvéda impose imparablement la conviction qu'Indra était la principale figure du panthéon archaïque, avant même l'émergence de Prajāpati. Contrairement à ce dernier, Indra ne peut être opportunément présenté comme un dieu créateur. Sa fonction originelle est démiurgique. Cela signifie qu'Indra ne produit pas le monde matériel, mais qu'il organise en un ordre perceptible et harmonieux ce qui est avant lui quelque chose d'extrêmement semblable au chaos des Grecs. C'est beaucoup plus qu'un détail. Au contraire, il existe une profonde différence de nature et de degré entre les qualités des interventions fondatrices prêtées à ces deux divinités. Il va sans dire que ces différences concernent également la définition du genre humain. En effet, tandis que Prajāpati est explicitement portraituré en dieu créateur, il ne saurait être question de reconnaître le même statut à Indra. C'est en revenant au parcours accompli par le sacrificiant que nous pourrions commencer à trier notre matériel.

Se soumettant à ses obligations liturgiques, le sacrificiant se met en chemin pour accomplir un parcours commençant par une nouvelle gestation, débouchant sur une nouvelle naissance, qui lui donnera accès à une dimension supérieure. L'intention de ce parcours est explicite dans plusieurs commentaires en prose, relevant d'écoles sacerdotales très variées, ce qui suggère que cette clé interprétative traverse tout le paysage sacerdotal védique, probablement parce qu'elle est très ancienne. Le pressurage de *soma* commence par une séquence cérémonielle durant au moins trois jours. On l'appelle *dīkṣā*, un mot qui, étymologiquement parlant, énonce l'expression du désir de procéder à l'offrande.

Il est d'usage de traduire ce mot par « consécration », ce que je n'accepte de faire à mon tour qu'après avoir pris un certain nombre de précautions. Affirmer que le sacrifice consiste, pour un laïc, à entrer temporairement dans l'espace indéterminé du « sacré » moyennant la mise en œuvre de diverses opérations garantissant sa pureté rituelle ne nous apprend en définitive que très peu de choses sur la mécanique sacrificielle. Le contenu narratif de ce rite est beaucoup plus précis que cela, du moins dans le cas particulier du sacrifice védique. Le réseau symbolique sous-tendant une *dīkṣā* prouve à suffisance que cette dernière ne consiste pas principalement en une purification, mais bien en une gestation.

La *dīkṣā* se déroule en secret, entre les parois d'une hutte bâtie à l'extrémité occidentale de la grande aire sacrificielle, ou *mahāvedi-*. Cette hutte, *śālā-* en sanskrit, représente une demeure provisoire dans laquelle le sacrifiant doit séjourner avant de pouvoir paraître en public le jour où l'on pressurera le *soma* et où l'on immolera le bétail sacrificiel. Pourquoi faut-il en passer par là, et que fait-on à l'intérieur ? Les textes sont parfaitement explicites et concordants sur ce point.

La hutte est bâtie selon un axe partant de l'ouest en direction de l'est. À son extrémité occidentale a été allumé un premier autel, le *gārhapatya-*, qui prolonge le foyer conjugal. Près de la porte de sortie orientale est allumé un autre feu, nommé *āhavanīya-*, destiné à recevoir les premières offrandes solennelles, celles qui consistent à verser dans la flamme des libations de beurre. Entre ces deux foyers, exactement sur l'axe de la hutte, est creusé un losange dont les bords sont convexes. Il porte le nom de *vedi-*, « autel ». Sa surface est jonchée d'un tapis d'herbe fraîchement coupée. Cette *vedi-* représente les hanches d'une silhouette féminine. ŚBM se montre très explicite :

*abhīto'gnīm āṃsā'ūn nayati | yóṣā vái védir vṛṣāgnīḥ parigr̥hya vái yóṣā vṛṣānaṃ  
śete mithunám evaitát prajānanaṃ kriyate tasmād abhīto'gnīm āṃsā'ūn nayati  
||1.2.5.15||*

« (Le prêtre) trace les épaules (de l'aire) de part et d'autre du feu (*āhavanīya*). En effet, l'aire est femelle, tandis que le feu est mâle. La femelle s'étend donc en enlaçant le mâle. Ainsi (le prêtre) procède-t-il à un accouplement suivi d'un engendrement. Voilà pourquoi il trace les épaules (de l'aire) de part et d'autre du feu (*āhavanīya*). »

*sá vái paścād várīyasī syāt | mādhye sámhvāritā púnaḥ purástād urvy évám iva yóṣāṃ praśāṃsanti pṛthúśroṇir vímṛṣṭāntarāṃsā mādhye saṃgráhyéti júṣṭām evainām etád devébhyaḥ karoti ||1.2.5.16||*

« Elle doit être large à l'ouest, plus étroite au milieu, à nouveau large à l'est, ainsi est-ce comme s'ils célébraient une femme. Il dit : 'Elle doit être prise par la taille, celle dont les hanches sont larges et les épaules caressantes en leur sein'. Ainsi la rend-il agréable aux dieux. »

Pour le sacrifiant, la *dīkṣā*- consiste d'abord à revêtir une apparence nouvelle. Il est lavé, rasé, oint, revêtu de vêtements liturgiques de lin blanc : une sorte de manteau, avec un turban et une ceinture. Au moment où la consécration proprement dite commence, on apporte une peau d'antilope noire, ou deux peaux cousues ensemble face interne contre face interne. Le plus souvent, on installe les peaux d'antilope à l'intérieur même de la *vedi*- (*antarvedi*). Le sacrifiant rampe précautionneusement sur les peaux pour aller s'y assoir. Il endosse ainsi la condition de *dīkṣita*- « consacré ».

Les textes doctrinaux sont unanimes au moment d'interpréter le contenu symbolique de l'apparence que prend le sacrifiant : il figure un embryon. Le passage le plus explicite est certainement celui que l'on trouve en Aitareya Brāhmaṇa 1.3 :

« Les prêtres refont de celui qu'ils consacrent un embryon. Ils l'aspergent d'eau : l'eau est en effet la semence virile. L'ayant ainsi pourvu de semence virile, ils le consacrent. Ils l'oignent de beurre frais. En effet, le beurre fondu est pour les dieux, le beurre parfumé pour les hommes, le beurre ramolli pour les ancêtres, le beurre frais pour les embryons. Lorsqu'ils l'oignent de beurre frais, ils le font prospérer largement par le truchement de sa propre part sacrificielle. Ils fardent ses yeux. Le fard est en effet la vigueur des yeux. L'ayant ainsi pourvu de vigueur, ils le consacrent. Ils le purifient avec vingt et une poignées d'herbe *darbha*. Ainsi purifié et nettoyé, ils le consacrent alors. Ils se rendent jusqu'au hangar de consécration. En effet, le hangar de consécration est la matrice de celui qui est consacré. Ce faisant, ils l'introduisent dans sa propre matrice. Voilà pourquoi il s'assied et se meut à partir d'une matrice solide. Voilà pourquoi les embryons se fixent dans et naissent hors d'une matrice solide. Voilà pourquoi le soleil doit se lever ou passer au-dessus du consacré ne (se trouvant) nulle part hors du hangar de consacré, et pourquoi on ne l'appelle pas hors de (ce hangar). Ils le couvrent d'un vêtement. Ce vêtement est l'amnios du consacré. Ils le couvrent ainsi de

l'amnios. Il y a par-dessus une peau d'antilope noire. En effet, le chorion est par-dessus l'amnios. Ils le couvrent ainsi du chorion. Il tient les poings fermés. En effet, l'embryon tient les poings fermés tant qu'il est dans le sein. L'enfant naît tenant les poings fermés. »

La première offrande que fait le sacrificiant ainsi installé dans sa matrice symbolique met en exergue la déesse Aditi, « celle qui n'est contrainte par aucun lien ». Le groupe de ses enfants est désigné par le nom d'*ādityas*. Ils sont nés d'offrandes successives que leur mère faisait à des divinités qui ne sont pas caractérisées. Aditi consommait les restes de l'offrande et tombait enceinte. Elle donnait systématiquement naissance à des jumeaux. Elle décida un jour de se servir la première et, en dépit de l'entorse procédurale que cela supposait, elle conçut une nouvelle portée, plus prometteuse encore que les précédentes. Comme les premiers-nés redoutaient de perdre leurs privilèges, ils provoquèrent l'avortement du fruit de cette grossesse. Cette basse manœuvre échoua, car elle n'empêcha par l'émergence d'Indra, qui naquit immédiatement adulte et tout-puissant. Il sera le souverain du panthéon des dieux védiques. Son jumeau lui n'est qu'un simple avorton que les textes nomment le *mārtāṇḍa*, « l'œuf mort ». Sur ordre de leur mère, les aînés criminels lui donnent une forme qui évoque déjà l'apparence humaine. À peine est-il reconfiguré que l'avorton accomplit un premier sacrifice. Il reconquiert ainsi un statut divin sous une forme solaire et sera désormais nommé Vivasvant « le brillant ». Mais ce n'est pas tout : Vivasvant n'invente pas seulement le sacrifice. Il se marie avec une déesse dont l'origine est d'ailleurs mystérieuse et commence lui aussi à procréer, ce qu'aucun des autres *ādityas* n'avait fait avant lui. De sa descendance résulte le genre humain, dont le destin est ainsi défini : sacrifier pour tenter de surmonter la mort, et engendrer une descendance qui perpétuera le sacrifice.

Comme on le voit, la mise en regard des textes décrivant l'action et de ceux qui la justifient, dépassant la simple analyse symbolique, montre à quel point la question des origines se trouve au cœur des préoccupations sous-tendant l'exécution d'un pressurage de *soma* dans la culture védique. Le sacrificiant redevient Vivasvant pour réinventer le sacrifice originel et conquérir son accès à l'immortalité. La doctrine fondée sur l'immolation par lui-même du dieu créateur Prajāpati est donc plus tardive, mais elle s'est forcément greffée sur les représentations antérieures. Ainsi comprenons-nous deux choses essentielles à propos du récit des origines dans la religion védique. D'une part, il est au cœur de la doctrine sacrificielle, car le sacrifice est la répétition de la création. D'autre part, la réflexion portant sur le récit des origines appelle des questions dont le traitement est développé dans le contexte même du rite. Parce qu'on cherche à approfondir la réflexion, en se rapprochant toujours davantage de la représentation parfaite de l'acte créateur, on essaie de toujours mieux comprendre ce qu'il y avait

avant, et avant cet avant. Puisqu'Indra est un démiurge, on finit par supposer quelqu'un avant lui, quelqu'un qui, cette fois, sera défini comme créateur, c'est-à-dire une figure au-delà de laquelle il n'est plus possible de remonter. Ainsi le souci de décrire les origines est-il à la source de représentations nouvelles. Or, ceux qui parlent le mieux des origines doivent pouvoir se vanter d'en être les plus proches, raison pour laquelle ils ne revendiquent surtout pas le caractère innovant, donc secondaire, de leur discours, mais invoquent au contraire la connaissance révélée qu'ils ont de ce qu'il y avait avant même le début.

La conduite d'une démonstration analogue est plus difficile lorsqu'il s'agit d'analyser le sacrifice mazdéen, ce pour deux raisons techniques précises. D'abord, la figure du sacrifiant est beaucoup plus difficile à isoler et, par conséquent, la dimension dramaturgique du culte et sa portée symbolique se dérobent. En outre, la littérature mazdéenne ne comporte malheureusement pas de traités doctrinaux à peu près contemporains de la production des récitatifs, privant l'érudition occidentale de l'accès à une clé de lecture analytique émanant de la culture iranienne ancienne. Le lot de consolation consiste à dépouiller l'abondante littérature médiévale de langue pehlevie, présentant le lourd inconvénient d'être postérieure d'un bon millénaire à la fixation des textes liturgiques. Les pistes de réflexion existent pourtant bien.

Différents textes pehlevis, notamment le Dēnkart, donnent de la conception et de la naissance de Zarathushtra un récit qui aurait dû suffire à confiner ce personnage dans la dimension mythique. En effet, Zarathushtra n'est pas un homme ordinaire. Il est plus complet que le commun des mortels en ceci que sa personne physique est habitée de sa *fravarti*, c'est-à-dire de cette portion de l'âme qui en principe ne quitte pas le paradis de Mazdā et, plus encore, du *xvarnah*, ce concept difficile à décrire complètement dont nous savons au moins, depuis une quinzaine d'années, qu'il repose sur une idée de plénitude parfaite, probablement celle qui n'est accessible à tout autre que Zarathushtra qu'après la mort, une fois que toutes les composantes de l'âme sont rassemblées en un corps ressuscité.

Cet amalgame parfait résulte d'une chimie complexe. Le *xvarnah* de Zarathushtra est descendu du ciel pour s'installer dans le feu du foyer de ses parents. Par ailleurs, la *fravarti* de Zarathushtra fut installée par les dieux dans une tige de la plante qui permet de produire le *sauma* (*haoma* en avestique). Enfin, les autres composantes de son individu passèrent par les eaux célestes, et de là dans les plantes que brouta une vache dont le lait fut tiré par la mère de Zarathushtra. La conception de ce dernier est donc accessoirement physique, il le faut tout de même bien, mais essentiellement rituelle. Quand les parents du fondateur de la religion mazdéenne conçurent leur fils, ils préparèrent du *haoma*. Ils tirèrent le suc de la

plante sacrée, le mélangèrent au lait, firent leur offrande devant leur feu conjugal et ingérèrent ce breuvage. En concevant leur fils, ils procédèrent en fait à l'assemblage des différents éléments de cet homme nouveau et total.

Devenu adulte, Zarathushtra instaura le rite parfait, celui qui répondait totalement aux attentes du dieu Ahura Mazdā. Il est essentiel de noter que cette instauration n'est pas exactement innovante. L'établissement de ce rite, matérialisé par la récitation du corpus archaïque composé en vieil-avestique, consiste pour Zarathushtra à reproduire physiquement l'acte que sa *fravarti* avait déjà posé antérieurement dans un monde purement spirituel, faisant ainsi le choix de servir Mazdā. Une fois encore, le sacrifice modèle ne résulte donc pas d'une innovation, mais bien de la répétition efficace, car parfaite, d'un archétype céleste.

Par comparaison avec le paysage védique, la difficulté est qu'il serait téméraire d'affirmer que nous assistons à une nouvelle naissance de Zarathushtra sur l'aire sacrificielle mazdéenne. Le cœur de la représentation liturgique est plutôt focalisé sur l'épisode du choix. Si nous comprenons bien les intentions du récitatif, sorte de bande son d'un film dont nous ne verrions plus directement l'action, le sacrifiant endossait le rôle de Zarathushtra établissant le culte régulier. Ce faisant, il reformulait le même choix fondamental et organisait dès lors les conditions de son plein accomplissement. Il préparait ainsi l'accès à la plénitude désirée pour la vie future, espérant suivre alors la voie que Zarathushtra est seul à avoir expérimentée directement, puisqu'il n'est pas mort, mais est passé physiquement dans l'au-delà.

Les différences que nous devons constater entre les rites indien et iranien ne doivent pas interdire une réflexion comparative qui, plutôt que de rechercher en vain la restitution d'un hypothétique archétype commun irrémédiablement perdu, prendrait conscience du socle commun pour ensuite mieux mettre en exergue les particularités conscientes et assumées des deux systèmes religieux en présence. Par exemple, les symboles qui, en Inde, veulent rendre explicite la métaphore de la gestation correspondent à une phase inaugurale du sacrifice dont nous n'avons pas l'équivalent iranien. La comparaison de détail est possible uniquement à l'échelle de certaines séquences techniques qui se trouvent au cœur de la cérémonie. C'est le cadre général qui se laisse deviner. Tout indique que la doctrine sacrificielle indo-iranienne est partie de la mise en scène d'une représentation cosmogonique. Elle reposait sans doute sur le mythe de Vivasvant, qui était connu de part et d'autre de l'isoglosse, encore qu'il soit traité sous des modalités différentes. L'organisation des récitatifs liturgiques garde encore la trace du processus qui a suivi. Les textes les plus archaïques se trouvent au centre des récitatifs et correspondent à l'exécution des étapes les plus fondamentales du

rituel. C'est autour de ce noyau dur que s'est développée toute la spéculation secondaire que reflètent les récitatifs secondaires parvenus jusqu'à nous.

Dans une civilisation de l'oralité qui ne possédait aucune technique d'archivage et préférait empiler les interprétations successives que de les classer, il était inhérent à la dynamique sacrificielle d'approfondir la réflexion relative au thème des origines en en proposant des réinterprétations, lesquelles étaient systématiquement introduites dans le processus liturgique en plaidant l'argument d'un retour plus précis et plus efficace vers l'origine du monde. C'était en remettant en cause le discours sur les origines, afin qu'il devienne plus précis, plus exact, que l'homme indo-iranien travaillait à la définition de sa propre humanité. C'était là un travail parfaitement conscient, comme le montrent les sources primaires que sont le Rigvéda et l'Avesta, mais aussi les sources secondaires. C'est peut-être cela qu'Hérodote fut le premier occidental à entrevoir.